

MARIELA INSÚA, VIBHA MAURYA Y  
MINNI SAWHNEY (EDS.)

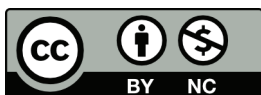
# ACTAS DEL III CONGRESO IBERO-ASIÁTICO DE HISPANISTAS



Mariela Insúa, Vibha Maurya y Minni Sawhney (eds.), *Actas del III Congreso Ibero-Asiático de Hispanistas*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015. Colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital), 33 / Publicaciones Digitales del GRISO.

EDITA:

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.



Esta colección se rige por una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/).

ISBN: 978-84-8081-482-9.

LA REPRESENTACIÓN DE LOS CUERPOS HUMANOS  
COMO SITIOS DE DISCRIMINACIÓN Y DESAFÍO EN LA  
POESÍA AFRO-CARIBEÑA Y DALIT:  
UN ESTUDIO COMPARADO

*Ashwani Kumar*  
*University of Delhi*

El presente trabajo se centra en algunas de las diferenciaciones que fueron creadas socialmente y manifestadas por la dinámica del poder históricamente distribuidas en todo el mundo. El debate más importante se enfoca en cómo esas diferencias se dirigen hacia la discriminación, la deshumanización y, muchas veces, hacia la negación de los derechos humanos de los Dalits y Afro-caribeños. La raza, el género, la casta y la clase son algunas de las formas de diferenciación que codifican el cuerpo humano, racionalizados por la acción política que los crea.

Después, también exploraré cómo se construyen las imágenes estereotipadas de los cuerpos humanos para crear las desigualdades, es decir, la construcción de los cuerpos o la creación de estereotipos culturales para justificar jerarquías. La representación del cuerpo ha sido un asunto de gran discusión entre los pensadores-filósofos y sociólogos en la contemporaneidad, quienes se han hecho cargo de describir el proceso y la técnica de la construcción del estereotipo corporal.

El término “arbitrario cultural” introducido por Bourdieu y Passeron sirve para describir la pura arbitrariedad de las codificaciones corporales que se practican en el mundo. Bourdieu también habla del *habitus* que tiene que ver con la condición habitual y típica o un estado o apariencia, particularmente, del cuerpo. Sin embargo, *habitus*, para Bourdieu, es el medio, o el resultado, de la práctica social. En sus discusiones acerca de la teoría del *habitus* explica que:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes<sup>1</sup>.

Bourdieu también se refiere a *habitus* como aquellas disposiciones duraderas adquiridas en la infancia:

Las características físicas como las posturas, el acento, la manera de caminar, incluso la forma de los cuerpos, las comidas favoritas, las actividades deportivas, etc., pueden ser vistos como el resultado del condicionamiento social específico<sup>2</sup> [*Traducción mía*].

Por otra parte, Michel Foucault, en su libro *Vigilar y Castigar*, afirma que el cuerpo se encuentra sumergido en un campo político en donde establece relaciones con otros cuerpos, las cuales denomina «Relaciones de poder». También habla de una anatomía política en el mismo libro y señala cómo el poder mantiene bajo su control el cuerpo de los demás según su deseo.

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una ‘anatomía política’, que es igualmente una ‘mecánica del poder’ está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como quiere<sup>3</sup>. Para Foucault, cada sociedad tiene su “anatomía política” específica en la cual los cuerpos están clasificados, y disciplinados en base al género, la clase, la raza, la edad y la casta por mecanismos de poder locales e históricos<sup>4</sup>.

La eminente teórica feminista Judith Butler en sus libros *Gender Trouble* (1990) y *Bodies that Matter* (1993) arguye que el género del cuerpo está construido a través de la repetición de la performatividad de normas. La performatividad de género es una repetición estilizada de actos, una imitación o mímica de las convenciones dominantes de género. Butler sostiene que «el acto que uno hace, el acto que uno realiza es, en cierto sentido, un acto que ha estado pasando antes de que uno llegara a la escena»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Bourdieu, 2007, p. 86.

<sup>2</sup> Bourdieu, 1984, p. 483.

<sup>3</sup> Foucault, 2002, p. 83.

<sup>4</sup> Dreyfus, 1983, p. 208.

<sup>5</sup> Butler, 1990, p. 25.

Más adelante, Butler arguye que el género y el sexo son performativos y contruidos. Siguiendo este argumento, se puede sostener que la raza y la casta también son contruidas socialmente. La inscripción de los cuerpos de los Afro-caribeños del Caribe y los Dalits de India en la forma de la raza y la casta son construcciones sociales y, a la vez, son performativas.

Con tal marco teórico me parece adecuado hablar de imágenes socio-culturalmente contruidas y estereotipadas de las que son víctimas los Afro-caribeños y los Dalits. A la hora de hablar de la producción de la discriminación corporal también trataré el modo en que los grupos marginados desafían a las ‘construcciones’ impuestas sobre sus cuerpos, a través de sus literaturas en general y de la poesía en particular. Foucault también dice que «donde hay poder hay resistencia»<sup>6</sup>. Para empezar, me gustaría señalar que la construcción socio-cultural de los cuerpos humanos se hace para forjar las discriminaciones que apoyan las jerarquías actuales del poder.

En India, históricamente, en textos del hinduismo *Manusmriti*, las identidades de castas fueron inscritas sobre los cuerpos individuales a través de los procesos de socialización que siguen vivos en muchos pueblos indios. Hay muchos códigos del *Manusmriti* que controlan el lenguaje corporal y la manera de vivir de los Sudras: Un brahmán puede pedir a un Shudra que le sirva sin ninguna remuneración porque el Shudra es creado por Brahma para servir a los brahmanes. Los Shudras usarán las ropas de los muertos, y comerán de los platos rotos, y el hierro de color negro será su adorno y siempre tendrán que vagar de un lugar a otro<sup>7</sup>. Es decir, estos códigos no son más que la imposición de la relación de poder de la gente de castas superiores sobre los Dalits de una manera arbitraria, injusta e inhumana.

En cuanto a las castas, en los últimos tiempos, se ha debatido mucho que la casta de una persona no es “visible” por el color de la piel. En la sociedad tradicional de India se encuentra una manera nueva para visibilizar a los Dalits, a través del proceso de construcción de las normas sociales y de estereotipos culturales de sus cuerpos, inscribiendo en ellos el estigma social de su casta a través de la imposición de los códigos de vestimenta, un cierto tipo de lenguaje corporal y de gestualidad para diferenciarse y discriminar.

<sup>6</sup> Foucault, 1977, p. 57.

<sup>7</sup> Shastri, 2011, p. 312.

Subhadra Mitra Channa, antropóloga india ha desarrollado una teoría de cómo la ilusión de la diferencia física se construye a partir de la construcción de estereotipos culturales. Así lo elabora:

La sociedad India está repleta de estereotipos culturales de castas que asumen un determinado aspecto físico como típico de una casta, y las desviaciones son a menudo comentadas “no como un brahmán”, o “no como un barrendero”, aun cuando tal desviación puede ser más de lo normal de casos excepcionales. Por lo tanto, la mayoría de las personas supone que un brahmán es de color claro y un intocable es de color oscuro y feo<sup>8</sup> [*Traducción mía*].

En zonas rurales de India, se discrimina a los Dalits a partir de algún tipo de “visibilidad” artificialmente creada y ejecutada cultural y moralmente por las personas de castas superiores. La jerarquía de casta constituye un régimen opresor, las normas sociales están dirigidas a prohibir a los Dalits acciones que los equiparen a las castas superiores. Por ejemplo, los Dalits no deben ponerse ropa limpia y buena, ni llevar zapatos o joyas de oro como llevan las personas de castas superiores; tampoco pueden ir a los pozos de agua potable frecuentados por las castas superiores; no pueden sentarse en los bancos de las zonas públicas de los pueblos. En el sur de India, hasta hace muy poco, a las mujeres de castas inferiores no les era permitido llevar corpiño o cubrir la parte de arriba de sus cuerpos, ni llevar joyas u ornamentos de diamantes aunque pudiesen comprarlos. Así, la “visibilidad” de casta a diferencia de la raza y el género sigue siendo una dimensión específica de la discriminación y se hace visible por medio de una construcción cultural y social<sup>9</sup>.

Por un lado, los Dalits son víctimas de los estereotipos negativos de su cuerpo y de su ser en la sociedad hindú india, pero por el otro, hay un pueblo a nivel mundial que también es víctima de los estereotipos negativos de raza. Es el pueblo afro-caribeño que enfrenta discriminaciones racistas por la piel oscura y una estructura corporal diferente. Es la gente de color claro quien defiende e institucionaliza esta disparidad para conservar su condición de superioridad en la época colonial.

El estereotipo negativo hacia el color de la piel de los Afro-caribeños en las Américas comenzó en el tiempo histórico con la

<sup>8</sup> Channa, 2008, p. 159.

<sup>9</sup> Thorat, 2009, p. 138.

llegada de los africanos como esclavos para trabajar en las plantaciones de los dueños blancos quienes codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados afro-caribeños, entendidos como signos de diferenciación.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano ha investigado y teorizado el proceso de desarrollo del concepto de la raza. Quijano arguye que la gente de piel blanca ha descubierto una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes:

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Era, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos<sup>10</sup>.

La estrategia de mantener la supremacía racial, la creación de estereotipos negativos del cuerpo negro que luego produjo la idea de raza, es muy relevante en el mundo actual.

Fernando Ortiz, eminente antropólogo cubano y estudioso de cuestiones de la raza, declara que la raza no es una realidad biológica y el estereotipo negativo del cuerpo afro-caribeño como carente de inteligencia es totalmente irracional y no científico. Él sostiene que la raza es un mito socio-político:

Los más variados estudios y experimentos científicos demuestran que no existen estas diferencias que en lenguaje vulgar se aplican al vocablo raza, concepto racista que no pasa de ser un mito político y social que todos los científicos y los antropólogos rechazan. No se sabe que la coloración de la piel de un ser humano tenga relación alguna con la inteligencia, ni con trazo determinado de su psicología, pudiendo asegurarse que no se ha comprobado, en el campo de la ciencia, la existencia de diferencia alguna —cuantitativa ni cualitativa— entre las inteligencias congénitas del negro y del blanco; luego, pretender diferenciar razas es anticientífico<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Quijano, 2000, p. 246.

<sup>11</sup> Godoy, 1966, p. 238.

Este argumento de Fernando Ortiz se inspira y profundiza de manera científica el argumento que José Martí en su artículo «Mi raza» ya había declarado, pues que raza es un concepto creado por la sociedad y no la naturaleza, y por el contrario, no es más que adorno natural. Martí, el libertador cubano, con la opinión humanista y radical hacia la raza la consideró un hecho humano y un pecado contra la humanidad.

En cuanto a la construcción y la visibilidad de la raza en América Latina, Richard L. Jackson en el libro *Black Image in Latin American Literature* (1976) pone de relieve «las teorías del racismo científico sostenían que aspectos corporales, como el color de la piel, la textura de su cabello y rasgos faciales, corresponden a las características de su alma»<sup>12</sup>, es decir, la apariencia corporal determina la “esencia” de uno mismo.

Igual que los cuerpos de los Dalits, el cuerpo afro-caribeño es visto con cualidades negativas como criminal, estúpido, etc. Ronald L. Jackson en su libro *Scripting the Black Masculine Body* (2006) señala: «Hay una supra conciencia, por ejemplo, de las inscripciones negativas asociadas con el cuerpo masculino negro como criminal, enojado, e incapacitado»<sup>13</sup>. Según el antropólogo inglés Julián Pitt-Rivers, a los Afro-caribeños se les llama con ciertas palabras ofensivas y peyorativas para discriminar como “Juyungo” (Monkey, diablo), “Negro”, “coon” “Darkey”, “urbu” (buitre negro), etc. La palabra Negro Bembón (labios gruesos del Negro) se escucha en el Caribe Hispanófono.

Después de haber presentado el escenario social en el que los dos temas centrales de mi estudio funcionan me gustaría señalar cómo este fenómeno está representado en la poesía afro-caribeña y dalit respectivamente.

Algunos poetas dalits de hindi han tratado de representar esta conducta forzada en su poesía. En un poema, el poeta Jai Prakash Kardam dice:

No puede salir todavía  
con ropas nuevas,  
no puede montar a caballo en su boda  
ni puede sentarse en el catre,

<sup>12</sup> Jackson, 1976.

<sup>13</sup> Jackson, 2006, p. 2.



enfrente de los Svarnas (casta superior)  
aun siendo un anciano de sesenta años,  
llama 'amo' a un niño pequeño...<sup>14</sup>

Sin embargo, esto refleja que la gente de casta superior controla y domina a los Dalits otorgándoles varios códigos y reglas para mantener su supremacía castista en la sociedad.

Aquí cabe argüir que en el poema citado arriba, el cuerpo está en riesgo: el cuerpo, hasta entonces guardado, controlado, estigmatizado y rígido bajo el sistema de castas, viene a revelar tanto su dolor como su poder, subrayando que el cuerpo en sí es la voz poética, incluso una voz visual, y una voz colectiva a la vez y por ello cuestiona y desafía a la voz hegemónica a través de sus escritos los que representan sus cuerpos como herramientas de su lucha.

Gopal Guru, científico político indio, sobre el uso de cuerpo por los Dalits como herramienta contra los opresores dice: «Un intocable también puede resignificar su cuerpo y utilizarlo como un arma envenenada para crear la sensación de ansiedad en su torturador»<sup>15</sup>.

En su poema, Navendu Maharshi describe el poder que existe en las manos de los sudras que se levantan contra los opresores:

las manos de sudras  
que rompen las piedras  
¿Pueden o no romper las cabezas de los opresores?  
sí que pueden hacerlo,  
las manos de los Dalits son fuertes  
y pueden levantarse contra la discriminación<sup>16</sup>.

Igual que la literatura Dalit, en la literatura afro-caribeña también se expone el trato que ellos reciben como biológicamente inferiores. En las primeras obras del poeta afro-caribeño Nicolás Guillén *Motivos de son* (1930) y *Sóngoro Cosongo* (1931), se ve un constante afán de destruir los estereotipos y los mitos referentes a la condición negra en el Caribe<sup>17</sup>. El poeta quiere despertar la conciencia y hacer que el negro acabe con el auto-desprecio corporal:

¿Por qué te pone tan bravo,  
cuando te dicen negro bembón,

<sup>14</sup> Kardam, 1997, p. 27.

<sup>15</sup> Guru, 2009, p. 14.

<sup>16</sup> Bharti, 2006, p. 161.

<sup>17</sup> Morejón, 1976, pp. 121-123.

si tiene la boca santa,  
negro bembón?<sup>18</sup>

En otro poema defiende las partes del cuerpo negro contra una mulata:

Ya yo me enteré, mulata,  
mulata, ya sé que dice  
que yo tengo la narise  
como nudo de cobbata.  
Y fijate bien que tú  
no ere tan adelantá,  
poqqe tu boca é bien grande,  
y tu pasa, colorá.

A través de estos poemas Guillén critica a quienes lo ridiculizan llamándolo Negro Bembón y también anima a los negros dándoles agencia y subjetividad para decidir su destino.

Nicolás Guillén ya conocía la problemática de la identidad, quizás por eso pidió al pueblo afro-caribeño, a través de su poesía, que mostrara el poder de su cuerpo contra los opresores blancos para conseguir la libertad; lo que representó en su poema «Pequeña oda a un negro boxeador cubano»:

Tus guantes  
puestos en la punta de tu cuerpo de ardilla,  
y el punch de tu sonrisa...  
... ese mismo Broadway (dirigida al norte)  
que unta de asombro su boca de melón  
ante tus puños explosivos  
y tus actuales zapatos de charol<sup>19</sup>.

El poeta, sin embargo, no sólo muestra cómo los negros son discriminados por su apariencia física, sino que utiliza «los puños explosivos» como una herramienta de desafío contra el opresor y construye la identidad afro-caribeña con un sentido de orgullo y respeto entre los negros para ir con dignidad.

En conclusión se ve que los Afro-caribeños y los Dalits que han tenido que enfrentar estas imágenes estereotipadas discriminatorias de sus cuerpos, imágenes creadas por los opresores en las sociedades

<sup>18</sup> Guillén, 1974, p. 103.

<sup>19</sup> Guillén, 1974, p. 118.

respectivas, han buscado maneras nuevas de usar su cuerpo tan maltratado bajo el colonialismo/esclavitud y el neo-colonialismo como un medio de resistencia y han señalado un nuevo paradigma: ahora son capaces de desafiar esos estereotipos y de reconstruir las imágenes adecuadas a sus verdades.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trad. R. Nice, Cambridge M. A., Harvard University Press, 1984.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.
- Butler, Judith, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.
- Channa, Subhadra Mitra, «The Crafting of Human Bodies and the Racialization of Caste in India», en *Dalits in Contemporary India*, vol.1, ed. Nandu Ram, New Delhi, Siddhant Publication, 2008.
- Dreyfus, Hubert L., *Michael Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*, trad. Guinazú Ulises, Madrid, Siglo XXI Editores, 1977.
- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.
- Godoy, Gustavo J., «Fernando Ortiz: Las Razas y los Negros», *Journal of inter-American Studies*, 8, 1966, pp. 236-244.
- Guillén, Nicolás, *Obra Poética*, tomo. I, La Habana, Editorial de Arte y Literatura, 1974.
- Guru, Gopal, *Humiliation: Claims and Context*, Delhi, Oxford University Press, 2009.
- Jackson, Ronald L., *Scripting the Black Masculine Body, Identity, Discourse, and Racial Politics in Popular Media*, Albany, State University of New York Press, 2006.
- Kardam, Jai Prakash, *Gunga Nahi Tha Main*, Delhi, Radhakrishna Prakashan, 1997.
- Kawal Bharti, *Dalit Nirvachit Kavitayen*, Allahabad (U.P.), Itihashbodh Prakashan, 2006.
- Manu, *Manusmriti* (500BC), ed. Ramchandra Sharma Shastri, Delhi, Vidya Bihar, 2011.
- Morejón, Nancy, *Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén*, La Habana, Casa de las Américas, 1976.
- Quijano, Anibal, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, ed. Edgardo Landier, Buenos Aires,

CLASCO-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 122-151.

Thorat, Sukhdeo, Prashant Negi, Motilal Mahamallik and Chittaranjan Senapati, *Dalits in India: search for a common destiny*, Delhi, Sage, 2009.

